

POLÍTICAS DE LA VIDA Y ESTÉTICA DE LA EXISTENCIA EN MICHEL FOUCAULT

Life politics and aesthetics of existence in Michel Foucault

Silvana Vignale

Universidad del Aconcagua (UDA) (CONICET)

Resumen

En sus últimos años Foucault dedicó su trabajo a los aspectos de una ética de sí en las relaciones entre sujeto y verdad en la Antigüedad Clásica y Grecorromana, y presentada como una “estética de la existencia”. Este es un giro en la obra de Foucault hacia el plano de la subjetivación, es decir hacia los procesos mediante los cuales el sujeto se constituye a sí mismo, en una relación de sí consigo. Abordaremos esta cuestión tomando la noción de bios como bisagra entre sus estudios sobre el biopoder y sus nuevos trabajos en torno a las tekhnē tou biou o artes de la vida, en los que se apunta el estudio sobre las técnicas de sí. Para ello, será necesario comprender las modificaciones que Foucault introduce en Historia de la sexualidad II. Este desplazamiento problemático y metodológico, lejos de ser una salida estetizante a la cuestión del sujeto es, por el contrario, un modo de dar respuesta a la inquietud política de Foucault relativa al presente. Esbozamos a partir de esto último un posible análisis respecto de los modos de constitución del sujeto moral en nuestra contemporaneidad.

Palabras clave: Ética de sí – estética de la existencia – políticas de la vida – bios – diagnóstico del presente

Recibido: mayo 21 de 2013 aprobado: agosto 20 de 2013

LIFE POLITICS AND AESTHETICS OF EXISTENCE IN MICHEL FOUCAULT

Abstract

*During the last years of his life, Foucault focused on an ethics of the self tracing the relations between subject and truth in classical Greek and Roman Antiquity, presented as an “aesthetics of existence”. This is a turning point in Foucault’s work, which moves towards subjectivation, i.e. the processes through which the subject constitutes itself through a relation of the self to itself. We will approach this issue on the basis of the concept of bios, a pivotal point in his studies about biopower and his new work on *tekhne tou biou* or the art of living, which includes the study of the techniques of the self. For this purpose, it is necessary to understand the changes introduced by Foucault in the second volume of *The History of Sexuality*. This conceptual and methodological shift, far from being an aesthetic response to the issue of the subject, is a way of responding to Foucault’s political concerns about the present. From this last part, we outlined a possible analysis of the ways in which the moral subject is constituted in contemporary life.*

Keywords: ethics of the self - aesthetics of existence – life politics – bios – present diagnosis

Silvana Vignale. Correo electrónico: silvavignale@yahoo.com.ar

Becaria de Doctorado del CONICET Argentina, en Filosofía de la Universidad Nacional de Lanús (UNLA), Buenos Aires. Profesora Titular de la Cátedra de Filosofía, Facultad de Psicología, Universidad del Aconcagua (UDA), Mendoza. Ha publicado capítulos en libros y artículos, entre los que se encuentran “Cuidado de sí y cuidado del otro. Aportes desde M. Foucault para pensar relaciones entre subjetividad y educación” (en: *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XVII 2012) y “Experiencia y narratividad en Walter Benjamin” (en: *Revista Páginas de Filosofía*, Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional del Comahue. Vol 12, No. 15, 2011).

POLÍTICAS DE LA VIDA Y ESTÉTICA DE LA EXISTENCIA EN MICHEL FOUCAULT

Silvana Vignale

Universidad del Aconcagua (UDA) (CONICET)

El dispositivo de la sexualidad en el marco de La voluntad de saber

La voluntad del saber, tomo primero de la *Historia de la sexualidad* publicado en 1976, aborda el problema de la sexualidad como dispositivo de poder en la Modernidad. En ese momento Foucault se encuentra dictando el curso en el *Collège de France* “*Il faut défendre la société*” (“Hay que defender la sociedad”, 1975-1976), en el que aparece por primera vez sus enunciados sobre biopolítica, estudios cuya continuidad es desarrollada por Giorgio Agamben y Roberto Esposito, entre otros. La hipótesis que guía el análisis de aquél primer tomo es que el poder, lejos de tener por función la prohibición del sexo (que respondería a la vieja teoría de la soberanía), por el contrario, tiene por meta la producción de sexualidades. La tesis central es la proliferación de discursos sobre el sexo en el campo del ejercicio del poder, en claro contraste con la hipótesis represiva freudiana, sostenida también por representantes de la Escuela de Frankfurt, como Hebert Marcuse.

Según Foucault, en el siglo XVIII, y por mediación de la medicina, la pedagogía y la economía, el sexo dejó de ser un asunto laico para pasar a ser un asunto de Estado, un asunto en el cual todo el cuerpo social era instado a someterse a vigilancia. Tanto en el tema general de que el poder reprime el sexo, como en la idea de la ley constitutiva del deseo, Foucault encuentra una perspectiva con la misma mecánica del poder. Un poder que sólo tendría la fuerza del “no”, incapaz de producir nada, cuyo modelo sería esencialmente jurídico, centrado sólo en el enunciado de la ley y en el funcionamiento de lo prohibido. Ante la pregunta de por qué se acepta tan

fácilmente esta concepción jurídica del poder, Foucault responde con una razón histórica: el nacimiento de las grandes instituciones. De esta manera surge un poder que se impone a quienes somete con la promesa de dejar una parte intacta de su libertad a cambio de la regulación y arbitraje como maneras de introducir un orden. Y también se debe a que hacia fines del siglo XIX hay un esfuerzo teórico por inscribir la temática de la sexualidad en el sistema de la ley, del orden simbólico y de la soberanía. El honor político del psicoanálisis es haber sospechado (desde su nacimiento, en su línea de ruptura con la neuropsiquiatría de la degeneración) lo que podía haber de irreparablemente proliferante en esos mecanismos de poder que pretendían controlar y administrar lo cotidiano de la sexualidad. De ahí el esfuerzo freudiano (por reacción al ascenso del racismo) para hacer de la ley el principio de la sexualidad -la ley de la alianza, de la consanguinidad prohibida, del padre-soberano-. A eso debe el psicoanálisis el haber estado en oposición teórica con el fascismo. Sin embargo, fue una coyuntura histórica precisa, y pensar el orden de lo sexual según la instancia de la ley, es -según Foucault- una retroversión histórica. Esta es la imagen de la cual Foucault dice que hay que liberarse para realizar una analítica del poder según el juego concreto e histórico de sus procedimientos. Lo que implica avanzar hacia otra concepción del poder, que nos conduce a pensar el sexo sin la ley, y el poder sin el rey.

Este poder surgido entre el siglo XVIII y XIX tiene por objetivo la administración de la vida y es productor de fuerzas, en contraste con el poder de soberanía. Como concepto, la biopolítica permite pensar dos temas que preocupan a Foucault en el periodo de finales de la década de los '70: el tema de la disciplina, desarrollado en *Vigilar y castigar*, y las reflexiones sobre la medicina como sistema de normalización social, que prolongan algunos temas de *Historia de la locura*. La biopolítica es para Foucault uno de los fenómenos fundamentales del siglo XIX, dado que se produce “una especie de estatización de lo biológico”. Dice: “Lo que se podría llamar «umbral de modernidad biológica» de una sociedad se sitúa en el momento en que la especie entra como apuesta del juego en sus propias estrategias políticas” (Foucault, 2009: 135). La vida entra en juego de esta forma, apropiada y administrada por un poder que es cada vez más el derecho de intervenir para hacer vivir, e interviene también sobre “la manera de vivir y sobre el cómo de la vida” (Foucault, 2010: 224). De esta forma, el biopoder fue un elemento indispensable en el desarrollo del capitalismo, ya que éste pudo desarrollarse al precio de la inserción controlada de los cuerpos en el aparato de producción y mediante el ajuste de los fenómenos de población a los procesos económicos.

Ahora bien, a partir de sumergirse en el silencio desde 1976, luego de la publicación de *La voluntad de saber*, y hasta las modificaciones que introduce Foucault en *El uso de los placeres* en 1984, aquella vida que en el marco del análisis del poder era pensada como depositaria de los dispositivos de normalización y regulación del anátomo poder y del biopoder, ingresa al trabajo de Foucault de otra manera, como aquello que propiamente resiste a los dispositivos de poder. Lo que supone comprender la vida como un elemento de ruptura respecto de las dinámicas de imposición del biopoder. Y con ello, de la inscripción teórica de las relaciones entre vida y poder en “políticas de la vida”. Al respecto dice Gilles Deleuze en su trabajo sobre Foucault: “el poder no tiene por objetivo la vida, sin revelar, sin suscitar una vida que le resiste” (Deleuze, 2008: 125).

En el curso de 1981-1982 Foucault afirma: “no hay otro punto, primero y último, de resistencia al poder político que en la relación de sí consigo” (Foucault, 2001: 246). De manera que no es arriesgado afirmar con Espósito que “Sin pretender forzar la obra foucaultiana en dirección a una biopolítica afirmativa, pero sin ignorar tampoco su extraordinario impacto conceptual, esa ambivalencia debe ser reconducida a la inseparabilidad, siempre afirmada por Foucault, entre ejercicio del poder y resistencia, no sólo en el sentido de que una responde a otro, sino también, especialmente, en el sentido derivado: el poder mismo genera la resistencia de aquello sobre lo cual se descarga” (Espósito, 2009: 200-201).

“Modificaciones”

“¡Oh, estos griegos! Ellos sabían cómo vivir: para eso hace falta quedarse valientemente de pie ante la superficie, el pliegue, la piel, venerar la apariencia. Los griegos eran superficiales - ¡por ser profundos!”

Friedrich Nietzsche

En *La voluntad de saber*, como dijimos, Foucault trabaja sobre la sexualidad a partir del eje saber-poder. El análisis se plantea a partir del anátomo-poder y de la biopolítica, de modo que el acento recae en la producción de la normalidad mediante técnicas de dominación. Tras ocho años de silencio, y rompiendo con el proyecto editorial de la *Historia de la sexualidad*, Foucault ha dado un giro. En *El uso de los placeres* se propone trabajar mediante la producción de sí mismo como sujeto moral, mediante técnicas de sí. Éstas últimas resultan mucho más interesantes al investigador que la historia que se había propuesto en torno a la sexualidad.

El proyecto partía de la idea de hacer una historia de la sexualidad como experiencia, entendiendo la experiencia como la correlación, dentro de una cultura, entre campos de saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad. Este proyecto no presentaba a Foucault problemas respecto de los dos primeros puntos, en cambio, sí planteaba sus dificultades encararlo mediante el estudio de los modos a través de los cuales los individuos son llevados a reconocerse como sujetos sexuales. Es decir, no era posible sin realizar una genealogía del sujeto del deseo. Lo que llevó a Foucault a un primer desplazamiento en su trabajo, en este caso, teórico. De interrogarse por el saber, y luego por el poder, se encontró ante la necesidad de analizar lo que se ha designado como “sujeto”, es decir, investigar sobre “las formas y modalidades de la relación consigo mismo por las que el individuo se constituye y se reconoce como sujeto” (Foucault, 2008:12). Como lo expresa Foucault en el apartado “Modificaciones” de *El uso de los placeres*, emprender esta genealogía lo alejaba considerablemente de su proyecto original. Debía escoger entre mantener el plan establecido o reorganizar todo el estudio alrededor de una lenta formación desde la Antigüedad de una hermenéutica de sí. La opción fue la última, en consideración de que con ello contribuiría finalmente a lo que siempre había sido su empresa: el realizar una historia de la verdad, una historia de las relaciones entre sujeto y verdad. Un segundo desplazamiento es en orden al período histórico. Ante la pregunta acerca de por qué el comportamiento sexual ha sido tempranamente objeto de una preocupación moral, la respuesta no podía quedar determinada por las propias indagaciones, esto es, respondiendo que porque es objeto de prohibiciones. La idea de Foucault era encontrar el mismo código restrictivo y prohibitivo en el siglo IV antes de Cristo, pero descubre que en lo relativo a una inquietud ética, ésta no siempre guarda relación con la prohibición u obligación. Finalmente, un tercer desplazamiento concierne al objeto. Foucault se da cuenta que la problematización acerca de lo que el ser humano es, lo que hace y el mundo en que vive,

estaba ligada a un conjunto de prácticas que tuvieron ciertamente una importancia considerable en nuestras sociedades: es lo que podríamos llamar «las artes de la existencia». Por ellas hay que entender las prácticas sensatas y voluntarias por las que los hombres no sólo fijan reglas de conducta, sino que buscan transformarse a sí mismos, modificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra que presenta ciertos valores estéticos y responde a ciertos criterios de estilo. Estas «artes de la existencia», estas «técnicas de sí» sin duda han perdido una parte de su importancia y de su autonomía, una vez integradas al cristianismo, al ejercicio de un poder pastoral y más tarde a prácticas de tipo educativo, médico o psicológico. No por ello es menos

cierto que sería necesario hacer o retomar la larga historia de estas estéticas de la existencia y de esas tecnologías de sí (idem: 16-17).

En cuanto al método, la mención es la siguiente:

La dimensión arqueológica del análisis permite analizar las formas mismas de la problematización; su dimensión genealógica, su formación a partir de las prácticas y de sus modificaciones. Problematización de la locura y la enfermedad a partir de prácticas sociales y médicas que definen cierto perfil de «normalización»; problematización de la vida, del lenguaje y del trabajo en las prácticas discursivas que obedecen a ciertas reglas «epistémicas»; problematización del crimen y del comportamiento criminal a partir de ciertas prácticas punitivas que responden a un modelo «disciplinario». Y ahora quisiera mostrar cómo, en la Antigüedad, la actividad y los placeres sexuales fueron problematizados mediante las prácticas de sí, al hacer jugar los criterios de una «estética de la existencia» (idem:18).

Aunque habría que decir aquí que hay otro desplazamiento en orden al método. Foucault siempre ha construido su método de análisis en función del objeto de estudio. En este caso, se trata de un abordaje crítico respecto del plano de la subjetivación, que no desarrollaremos aquí para no desviarnos de este segundo tomo de la *Historia de la sexualidad*, pero que concierne, en contrapartida a los métodos arqueológico y genealógico —que no abandonan una relación diferente con la historia. Mientras en aquellos el enfoque es la tensión entre presente y pasado, la crítica supone una relación entre el pasado, con asiento en el presente y hacia un futuro abierto e incierto. Para decirlo de otro modo: mientras en sus trabajos anteriores Foucault intentaba responder *¿cómo hemos llegado a ser los que somos?*, mediante el estudio de nuestro pasado; ahora busca saber *¿cómo llegar a ser otros de los que somos?*, cuestión que se inscribe en una preocupación política por el presente, y cuya tradición puede remontarse a la pregunta kantiana por la *Aufklärung*, pero también a la noción de intempestividad nietzscheana.¹

El triple desplazamiento que opera Foucault entre 1976 y 1984, desde la moral de Occidente a la Antigüedad Grecorromana; de una lectura política en términos de dispositivos de poder a una lectura ética en término de prácticas de sí; de una genealogía de los sistemas a una problematización del sujeto, puede comprenderse tomando la noción de *bios* como bisagra. Esta hipótesis podremos corroborarla mediante la lectura del todavía inédito curso *Les gouvernement des vivants*, de 1980. Entre 1976 y 1980 aparece un nuevo horizonte teórico para pensar las relaciones entre sujeto y verdad.

¹ La reconstrucción de un tercer método en el periodo de la década del '80 exigiría un recorrido por textos que no realizaremos en este momento.

Como lo señala Frédéric Gros en la “Situación del curso” de 1981-1982, *La hermenéutica del sujeto*:

la objetivación del sujeto en un discurso verdadero sólo asume históricamente sentido a partir de la conminación general, global, permanente, a obedecer: en el Occidente moderno no soy sujeto de la verdad sino al principio y al final de un sometimiento al Otro. Pero el sujeto acaso tenga otras maneras de ser veraz, y Foucault lo presiente (Gros, “Situación del curso”. En: Foucault, 2001:482).

En las clases de 1980 Foucault habla de ciertos textos de la Antigüedad que “invitan a una práctica de sí y de la verdad en la que se juega la liberación del sujeto más que su encierro en un chaleco de la verdad que, pese a ser completamente espiritual, no dejaba de ser total”. Continúa Gros:

Aquí, el sujeto y la verdad no se anudan, como en el cristianismo, desde el exterior y en una posición de poder dominante, sino a partir de una elección irreductible de existencia. En consecuencia, es posible un sujeto verdadero, ya no en el sentido de una sujeción sino de una subjetivación” (idem: 483).

176

Para decirlo en otras palabras, se trata de pasar del estudio de una “objetivación de sí en un discurso de verdad”, en la que el sujeto es apropiado por el discurso de verdad y producido como tal (es el caso del loco, del criminal, etc.), a una “subjetivación del discurso de verdad” o dramática del discurso verdadero, en la que el sujeto se encuentra unido al enunciado, y supone un vínculo entre el acceso a la verdad y la transformación de sí mismo. De allí que en los últimos cursos (Cfr. *El gobierno de sí y de los otros*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009; y *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II*. 1ª ed. Buenos Aires, Fondo de la Cultura Económica, 2010) se detenga en la noción de *parrhesia* o decir veraz, actitud de quien habla y dice una verdad que al mismo tiempo comporta un riesgo, un “coraje de la verdad”. La subjetivación del discurso de verdad forma parte de una “política de la verdad”, en la medida en que es un modo de resistencia ante las funciones de dominación de los dispositivos de saber-poder, y se constituye en el marco de una ética del cuidado de sí como práctica de libertad.

Estética de la existencia y *tekhne tou biou*

“(…) de tales largos y peligrosos ejercicios de dominio sobre sí mismo se sale convertido en otro hombre, con algunos signos de interrogación más y sobre todo, de

ahora en adelante, con la voluntad de preguntar más, más profunda, rigurosa, dura, malvada, tranquilamente que lo que hasta entonces se había preguntado”.

Friedrich Nietzsche

El desplazamiento en el modo de analizar el problema de la constitución del sujeto moral entre *La voluntad de saber* y *El uso de los placeres*, señalan la transformación del objeto de estudio. Mientras en uno se analizaban aspectos vinculados a la sexualidad -y con ello a la moral- del siglo XVIII-XIX, en el otro se abre un nuevo aspecto de la moralidad no trabajado hasta el momento. Se trata del plano ético o plano de la subjetivación. Para decirlo de modo más claro, y a partir las propias páginas de *El uso de los placeres*, pueden considerarse dos aspectos de la moral. Por un lado, el de los códigos de comportamiento; por otro, el de las formas de subjetivación. En algunas morales, el acento recae especialmente sobre el código –como en el caso de la organización del sistema penitenciario en el siglo XVIII, analizado por Foucault en *Vigilar y castigar*-. ¿Qué tipo de subjetividad puede surgir de una codificación de la experiencia moral? Sólo una subjetivación en forma jurídica: el sujeto moral se relaciona con un conjunto de leyes mediante su sometimiento a las mismas². En contrapartida, puede predominar en la moral los modos de subjetivación y prácticas de sí, y el acento recae sobre las formas de relacionarse consigo mismo y sobre las técnicas que permiten transformar el propio modo de ser. Son experiencias morales orientadas hacia la “ética”, cuyo ejemplo lo encontramos en la Antigüedad Grecorromana. Por “artes de la existencia” o “técnicas de sí”

²En sentido estricto, se trata de una sujeción; el término “subjetivación” quedará reservado para las formas de constitución de sí mismo, mediante una relación de sí consigo, es decir, mediante las técnicas de sí. Como señala Judith Revel, el término “subjetivación” designa en Foucault un proceso mediante el cual se obtiene la constitución de un sujeto o, para ser más exactos, de una subjetividad. Ahora bien, los “modos de subjetivación” o “procesos de subjetivación” del ser humano corresponden en realidad a dos tipos de análisis: por un lado, los modos de objetivación que transforman a los seres humanos en sujetos, lo cual significa que sólo se puede ser sujeto al objetivarse y que los modos de subjetivación son, en ese sentido, prácticas de objetivación. Por otro, la manera como la relación con nosotros mismos, a través de una serie de técnicas de sí, nos permite constituirnos como sujetos de nuestra propia existencia (Revel, 2009: 128). Edgardo Castro, por su parte, también señala estos dos sentidos respecto de la expresión “modos de subjetivación”: un sentido amplio, referido a modos de objetivación del sujeto, es decir, modos en que el sujeto aparece como objeto de una determinada relación de conocimiento y de poder. En un sentido más restringido, la expresión se vincula con el concepto foucaultiano de ética, y designa las “formas de actividad sobre sí mismo” (Castro, 2004: 332-333). En los últimos años, en sentido estricto, se trata de una sujeción; el término “subjetivación” quedará reservado para las formas de constitución de sí mismo, mediante una relación de sí consigo, es decir, mediante las técnicas de sí.

hay que entender las prácticas sensatas y voluntarias por las que los hombres no sólo se fijan reglas de conducta, sino que buscan transformarse a sí mismos, modificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra que presenta ciertos valores estéticos y responde a ciertos criterios de estilo (Foucault, 2008: 17).

El estudio de Foucault sobre las morales de la Antigüedad Clásica y del periodo grecorromano es un interés menos metodológico que político. Se asocia con su preocupación de realizar un diagnóstico de lo que somos, no tanto para saber quiénes somos, como para saber qué debemos hacer de nosotros mismos. Poner en juego la posibilidad de resistir a los modos de sujeción actuales, mediante la intervención en el presente. ¿Qué diagnóstico realiza Foucault respecto de nuestro presente? Que luego de la muerte de Dios y de los efectos de determinados usos de la razón, nos encontramos en un mundo sin Dios y sin una instancia trascendente de regulación moral. Si bien Foucault no prescribe un retorno a los griegos, su interés por ellos radica en que los griegos se encontraban en una situación de semejanza respecto de la relación con la ley. La ética griega no se relacionaba con ningún sistema social –desde el punto de vista legal- ni institucional. Se trataba más bien de una preocupación de conformar una estética de la existencia.

Me sorprendería si nuestro problema en estos días no fuese, –dice Foucault, en una entrevista de 1983- similar a éste, dado que la mayoría de nosotros ya no cree que la ética esté fundada en la religión, ni desea que el sistema legal intervenga en nuestra moral, personal y privada. Los recientes movimientos de liberación sufren por el hecho de que no pueden encontrar ningún principio sobre el cual basar la elaboración de una nueva ética. Necesitan una ética, pero no pueden encontrar ninguna fundada en el autodenominado conocimiento científico de lo que es el yo, lo que es el deseo, lo que es el inconsciente y demás. Estoy impresionado por esta similitud en los problemas (En: Dreyfus y Rabinow, 2001: 263-264).

No se trata de ver una alternativa en el modo en que los griegos resolvieron su moral –sabemos que Foucault fue reacio a dar respuestas o juicios sobre cómo deben ser las cosas-, sino que procura realizar una historia de las soluciones, una genealogía de los problemas. Y esto puede colaborar en la determinación de principios de nuestra ética y del vínculo de ellos con lo que fue en algún momento una estética de la existencia. Hemos solido estar convencidos del inexistente vínculo entre la ética y otras estructuras, como las económicas, sociales o políticas. Para Foucault, es posible pensar en una ética como estética de la existencia, a partir de la idea de convertir el

bios en material para una obra de arte, como “una estructura muy vigorosa de la existencia, sin ninguna relación con lo jurídico *per se*, con un sistema autoritario, con una estructura disciplinaria” (Foucault, “Sobre la genealogía de la ética: una visión de conjunto de un trabajo en proceso”. En: Dreyfus y Rabinow, 2001: 268).

En *La hermenéutica del sujeto*, Foucault dedica una de sus últimas clases a hablar de la vida como prueba, en los textos de Epicteto y Séneca; una vida que es entendida en su completud como educación o aprendizaje. Es la idea de que uno va a educarse a sí mismo a través de las desventuras de la vida. Todo este análisis es introductorio para decir que en la época clásica el problema consistía en definir cierta *tekhne tou biou* (un arte de vivir, una técnica de la existencia). De manera que el principio de la *epimeleia heautou*, de ocuparse de sí mismo o inquietud de sí, al que Foucault dedica este curso, se habría formulado dentro de esta inquietud general. “El ser humano es tal, su *bios*, su vida, su existencia son tales, que los humanos no pueden vivir la vida sin referirse a cierta articulación racional y prescriptiva que es la *tekhne*.” (Foucault, 2001: 426). Y lo particular en los griegos es que:

por apremiante que sea la ciudad, por importante que sea la idea de *nomos*, por ampliamente difundida que esté la religión en el pensamiento griego, la estructura política, la forma de la ley y el imperativo religioso jamás son capaces, para un griego o un romano –pero sobre todo para un griego–, de decir qué hay que hacer con la propia vida. En la cultura griega clásica, la *tekhne tou biou* se inscribe, me parece, en el hueco que dejan tanto la ciudad y la ley como la religión en lo que hace a esta organización de la vida. Para un griego, la libertad humana acierta a servirse, no tanto o no sólo en la ciudad, no tanto ni exclusivamente en la ley, no en la religión, sino en la *tekhne* (el arte de sí mismo) que uno mismo practica (ídem).

Ahora bien, es necesario decir que no se trata de una mera salida estetizante a la cuestión del sujeto, en la medida en que una ética como la aquí señalada tiene un anclaje político: se trata de cómo ser más libres respecto de las estructuras de dominación, y de las normas que nos codifican. En definitiva, se trata de cómo resistir y constituirnos en otros de los que somos. Es injusto, como se ha hecho, erigir a Foucault en el poeta del individualismo contemporáneo, con una salida narcisista al problema de la constitución del sujeto. No se encuentra en sus últimos textos un dandismo de la singularidad ni un lirismo de la transgresión, como en el caso de Baudelaire y de Bataille, respectivamente. Como señala Gros, “lo que va a pensar como ética de la inquietud helenística y romana es mucho más arduo y más interesante. Es

una ética de la inmanencia, la vigilancia y la distancia” (Gros, “Situación del curso”. En: Foucault, 2001: 501).

180 Una ética de la inmanencia, en la medida en que no se basa en valores ni normas sociales trascendentes. Es hacer de la propia existencia la materia para constituirse como una obra, como un trabajo artesanal sobre sí mismo, del que también forma parte el otro. Pero de ninguna manera Foucault elogió al estoicismo, porque en él se preparaba el anticipo de una codificación de la moral normalizadora, en tanto ley de alcance universal. Tampoco a los griegos, cuya moral se basa en los criterios de la superioridad social y la disimetría. Su vuelco hacia el pensamiento cínico explica una búsqueda de una ética de la inmanencia, una ética en sentido nietzscheano. También es una ética de la vigilancia de uno sobre sí mismo, puesto que más que una ética narcisista, en búsqueda de una verdad perdida del yo, la inquietud de sí señala una tensión respecto de sí mismo, un dominio. Y por lo tanto, no guarda relación con una escisión del sujeto, sino por el contrario con atar al sujeto a sí mismo. Por último, Gros señala una ética de la distancia. La ética helenística y romana no es un ejercicio de soledad, sino que es pensada por Foucault como una práctica social, intensificadora de las relaciones sociales, que se inscribe en un horizonte político, y donde hay necesidad de un maestro. Se trata, como encontramos entre las primeras clases de *La hermenéutica del sujeto* cuando analiza el *Alcibiades* de Platón, de lo que se denomina allí como *psicagogia*, en contrapartida a la pedagogía, que supone una instrucción y una enseñanza de “lo que se debe saber”. La *psicagogia*, por el contrario, es una relación entre maestro y discípulo atravesada por el *eros*, y cuyo fin es posibilitar esa vida como aprendizaje, lograr que el otro se ocupe de sí mismo. El otro atraviesa la inquietud de sí: como director de existencia, como corresponsal a quien se escribe, como amigo o amante intercesor de una verdad.

Hacia una inquietud política por el presente

“Todavía espero que un médico filósofo, en el sentido excepcional de la palabra - uno que haya de dedicarse al problema de la salud total del pueblo, del tiempo, de la raza, de la humanidad - tendrá alguna vez el valor de llevar mi sospecha hasta su extremo límite y atreverse a formular la proposición: en todo el filosofar nunca se ha tratado hasta ahora de la “verdad” sino de algo diferente, digamos de la salud, del futuro, del crecimiento, del poder, de la vida...”

Friedrich Nietzsche

Estas tres características de la ética de la existencia, inmanencia, vigilancia y distancia, explican también en qué medida es una ética cuya apuesta es política. Y al mismo tiempo, designa la búsqueda de Foucault de una ética de sí contemporánea, búsqueda que sólo puede comprenderse en el marco de sus inquietudes políticas, mejor dicho, de su preocupación política por el presente.

En *El uso de los placeres*, antes de sumergirse en lo que será la reflexión de Foucault en torno a los grandes temas de la austeridad sexual de la cultura griega en el siglo IV, mediante una Dietética (como el arte de la relación del individuo con su propio cuerpo), una Económica (como el arte de la conducta del varón como jefe de familia) y una Erótica (como arte de la conducta recíproca del hombre y del muchacho en la relación de amor), Foucault problematiza las relaciones entre libertad y verdad. En este marco, la libertad aparece vinculada al gobierno de sí. Y quizás esta dimensión de la libertad y del gobierno de sí nos muestra el alcance político de una estética de la existencia. Foucault afirma allí la distinción entre la libertad ciudadana y la libertad para cada uno, comprendiendo esta última como una determinada forma de relación del individuo consigo mismo. Esta relación corresponde a un dominio que los individuos son capaces de ejercer sobre sí mismos, y que es indispensable también para el Estado. Pero es necesario comprender que lo que se opone a esta libertad no es un determinismo natural ni una voluntad de omnipotencia, sino la esclavitud de uno por uno mismo. Por esto, se trata de un poder que ejercemos sobre nosotros mismos en el poder que ejercemos sobre los demás. Un gobierno de sí necesario para el gobierno de los otros. Esta libertad-poder sobre sí mismos —entendida a partir de la noción griega de *sophrosyne*— se encuentra en relación con la verdad, y esto porque no podemos constituirnos como sujetos morales sin constituirnos al mismo tiempo como sujetos de conocimiento. Para acceder a la verdad en la Grecia Clásica es menester una transformación de sí por sí mismo, e inversamente, un trabajo sobre sí mismo no puede conducirnos sino a la verdad, o a hacer propia una verdad. Es preciso subrayar que esta relación con la verdad, que ha sido conocida mediante la famosa prescripción delfica, no adopta nunca la forma de un desciframiento de uno mismo o de una hermenéutica del deseo. Ni equivale a lo que en la pastoral cristiana será la confesión, como la obligación del sujeto de decir la verdad sobre sí mismo. Es una relación política con la verdad. Esta relación con la verdad no es por tanto una condición epistemológica para que el individuo se reconozca en su singularidad de sujeto deseante, sino que permite la apertura hacia una estética de la existencia, a un modo de vida cuya moral no obedece a un código externo de comportamiento, sino a las propias reglas de uno para

consigo, con el fin de constituir o alcanzar un sí mismo, para constituirse como una obra de arte.

Para Foucault la libertad no es concebida como una entidad autónoma, sino como práctica y ejercicio mediante los cuales, en la elaboración y la transformación de uno mismo, cabe acceder a cierto modo de ser. Por eso para Foucault “La libertad es la condición ontológica de la ética. Pero la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad” (Foucault, 2010b: 1030). La cuestión de la libertad y de la constitución de un sujeto autónomo respecto de los elementos que codifican su identidad, puede leerse en una de las carpetas de anotaciones que Foucault realizó para el curso *El gobierno de sí y de los otros*, citado por Gros en la “Situación del curso” de 1981-1982, cuya anotación expresa:

182

en ese contexto, la práctica de sí desempeñó con seguridad un papel: no el de ofrecer, en la vida privada y la experiencia subjetiva, un sustituto de la actividad política en lo sucesivo imposible; sino el de elaborar un ‘arte de vivir’, una práctica de existencia, a partir de la única relación en la que uno es dueño, la relación consigo. Ésta se convierte en el fundamento de un *ethos* que no es la otra elección con respecto a la actividad política y cívica; brinda, al contrario, la posibilidad de definirse al margen de la función, el rol y las prerrogativas propias, y por eso mismo de poder ejercerlos de manera adecuada y racional (Gros, “Situación del curso”. En: Foucault, 2001: 511).

De ahí que el gobierno de los otros dependa del gobierno de sí mismo. Puesto que no se trata de gobernarse a sí mismo como se gobierna a los demás, sino, por el contrario, de que gobernar a los demás sólo puede hacerse gracias a la práctica y conocimiento del gobierno de sí. Cabe decir que esta noción del gobierno de sí es una ampliación teórica de Foucault respecto de su propia noción de gubernamentalidad:

Si se toma la cuestión del poder, del poder político, y se la vuelve a situar en la cuestión más general de la gubernamentalidad –gubernamentalidad entendida como un campo estratégico de relaciones de poder, en el sentido más amplio del término y no simplemente político-, por lo tanto, si se entiende por gubernamentalidad un campo estratégico de relaciones de poder, en lo que tiene de móviles, transformables, reversibles, creo que la reflexión sobre esta noción de gubernamentalidad no puede dejar de pasar, teórica, prácticamente, por el elemento de un sujeto que se definiría por la relación de sí consigo. Mientras que la teoría del poder político como institución se refiere por lo común a una concepción jurídica del sujeto de derecho, me parece que el análisis de la gubernamentalidad –es decir: el análisis del poder como conjunto de relaciones reversibles- debe referirse a una ética del sujeto definido por la relación de sí consigo. Lo cual quiere decir, simplemente,

que, en el tipo de análisis que trato de proponerles desde hace cierto tiempo, podrán ver que: relaciones de poder-gubernamentalidad-gobierno de sí y de los otros-relación de sí consigo, constituyen una cadena, una trama, y que es ahí, en torno de estas nociones, que debemos articular, creo, la cuestión de la política y la cuestión de la ética (Foucault, 2001: 247).

Como señala Didier Eribon,

es evidente que la idea, desarrollada por el último Foucault, de una «estética de la existencia» no podría estar separada de la problemática del poder, porque con Foucault se trata de una política de la subjetivación, de la creación de sí, que consiste en aumentar la autonomía (individual o colectiva) que podemos conquistar sobre las torpezas de la historia inscriptas en los cerebros y en los cuerpos (Eribon, 2004, 19-20).

Ahora bien, ¿cómo es posible pensar que estas cuestiones relativas a la inquietud de sí puedan alimentar las luchas actuales? Si atendemos la genealogía del Estado, que combina las estructuras de la gubernamentalidad pastoral con las de la razón de Estado, encontraremos que es este Estado la matriz de individualización, de manera que las nuevas luchas no pueden proponerse la liberación del individuo frente al Estado. De acuerdo con Frédéric Gros, recién en la década del '80 Foucault determina con nitidez conceptual que lo que hay que oponer al Estado, en sus fines normalizadores e individualizantes, son las prácticas de sí. Y opone en bloque a las exigencias comunitarias y los derechos individuales lo que llama «modos de vida», «elecciones de existencia», «estilos de vida», «formas culturales», cuyo ejemplo puede verse en la posición que toma respecto de los movimientos de “liberación” homosexual, en la medida en que afirma no detenerse en la mera reivindicación de una igualdad jurídica. Si se aboga por algo así como una “liberación”, también esto supone una “naturaleza oprimida” que liberar, de modo que queda dentro de la idea de individuo moderna, como titular de derechos universales, gracias a la égida de la categoría de persona, y por supuesto de una naturaleza humana.

Trabajaremos este punto mediante el ensamble de dos textualidades. En primer lugar, parte de lo que comienza con *El uso de los placeres*, y que continúa con *La inquietud de sí*. Esto es, el análisis de las prácticas de constitución de un sujeto moral en la Antigüedad Clásica y grecorromana, mediante cuatro elementos: la sustancia ética, el modo de sujeción, el trabajo ético y el *télos*. En segundo lugar, intentaremos pensar estos cuatro elementos en nuestra situación presente, a partir de lo expuesto hasta aquí y del texto de Foucault “El sujeto y el poder”.

Los modos de subjetivación. Pensar el presente

La moral es presentada por Foucault no sólo como el conjunto de actos conformes a valores y reglas de una sociedad determinada. Es también el lugar en el que esas reglas y valores luchan, se transforman y desaparecen. Es además el comportamiento real de los individuos, su relación con las reglas y valores, la forma en que las obedecen y los respetan o, por el contrario, las desobedecen y no los consideran. Se trata, por lo tanto, no sólo de la relación de los individuos con un código prescriptivo, sino de la relación consigo mismos.

En palabras de Foucault:

En suma, para que califique de «moral» una acción no debe reducirse a un acto o a una serie de actos conformes a una regla, una ley y un valor. Es cierto que toda acción moral implica una relación con la realidad en la que ella se lleva a cabo, y una relación con el código al que se refiere, pero también implica una determinada relación con uno mismo; ésta no es simplemente «conciencia de sí», sino constitución de sí como sujeto moral», en la que el individuo circunscribe la parte de sí mismo que constituye el objeto de esta práctica moral, define su posición en relación con el precepto que sigue, se fija un determinado modo de ser que valdrá como cumplimiento moral de sí mismo, y para ello actúa sobre sí mismo, busca conocerse, se controla, se prueba, se perfecciona, se transforma (Foucault, 2008: 34).

De manera que esta relación consigo mismo, como es destacado en la cita, no es una mera reflexión sobre sí, un autoconocimiento moral, sino una forma de constituirse en el sujeto que se es, de hacer de sí mismo algo diferente a la mera prescripción de un código. Se trata de tomarse a sí mismo como materia para la constitución de sí mismo. Esto es una estética de la existencia. Ahora bien, esta cita también nos adelanta el análisis de las prácticas de constitución de un sujeto moral mediante cuatro elementos: la sustancia ética, el modo de sujeción, el trabajo ético y el *télos*.

La *determinación de la sustancia ética* es la materia principal mediante la cual el individuo determina su conducta moral, y da forma a tal o cual parte de sí mismo. Es la respuesta que se daría ante la pregunta ¿cuál es la faceta o parte de mi conducta que está vinculada con la conducta moral? Por ejemplo, en el caso de los griegos es la *aphrodisia*. El *modo de sujeción* es la forma en que el individuo establece su relación con esta regla y se reconoce como vinculado a ella y con obligación de observarla. Para decirlo de otra manera, es la forma en que se invita o se incita a los individuos a reconocer sus obligaciones morales. El *trabajo ético*, por su parte, es la práctica de sí, que tiene por objetivo transformarnos en sujetos morales de nuestra

conducta. Es la forma en la que operamos sobre nuestra sustancia ética, y que responde a la pregunta ¿cuáles son los medios por los cuales podemos cambiarnos, de modo que nos convirtamos en sujetos éticos? Por último, la *teleología*, es un elemento y un aspecto de esta conducta y señala una etapa en su duración. No designa meramente el propio cumplimiento de la acción moral, sino algo más relativo a un determinado modo de ser del sujeto moral.

A continuación exponemos la transformación en la constitución del sujeto moral desde la Antigüedad Clásica y hasta la modernidad, reconstruido a partir de textos de la etapa genealógica, como *Vigilar y castigar* y *Defender la sociedad*, de los tomos II y III de la *Historia de la sexualidad*, y de las entrevistas que realizaron a Foucault Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, “Sobre la genealogía de la ética: una visión de conjunto de un trabajo en proceso”.

	Griegos	Estoicos romanos	Primeros cristianos	Modernidad	
Ontología	<i>Aphrodisia</i>	<i>Aphrodisia</i>	Carne, deseo	Cuerpo	Sustancia ética
Deontología	Elección es- tético-polí- tica	Reconocimien- to de sí mismos como seres uni- versales y racio- nales	Ley divina	Norma	Sujeción
Ascética	<i>tekhne</i> sobre el cuerpo	Autodominio	Autodescifra- miento, au- toexamen	Disciplina- miento	Trabajo ético
Teleología	Dominio de sí mismo (tomando en cuenta no sólo a uno mismo sino también a los otros)	Imperturbabi- lidad (dominio de sí mismo, no en relación al gobierno de los otros, sino a cau- sa de que se es un ser racional)	Inmortalidad, pureza	Normalidad, s u j e t o jurídico	Télos

No desarrollaremos aquí cada uno de estos elementos. Aunque sí esbozaremos una respuesta acerca de cómo se presentaría hoy, para nosotros, el constituirnos en sujetos morales, mediante algunas “pistas” que Foucault ha dejado, y que permiten al menos pensar en la posibilidad de una ética de sí contemporánea. Los diferentes desplazamientos que hemos señalado en su trabajo son efectos de la inquietud política de Foucault por el presente. Y no debemos olvidar que la constitución del sujeto moral lo es siempre

en relación a una forma de poder, es decir, en el marco de lo que Foucault denomina una “gubernamentalidad”. De modo que nos resta pensar, y es lo que nos lega como tarea, la constitución del sujeto moral de nuestro tiempo.

Como se ha dicho, entre los siglos XVIII y XIX el poder ha tenido por objetivo la administración de la vida, cuyo apogeo ha sido a principios del siglo XX. Ahora bien, como señala Deleuze, el poder no tiene por objetivo la vida sin suscitar una vida que le resiste. Algo semejante expresa Espósito cuando dice que el poder mismo genera la resistencia de aquello sobre lo cual se descarga. De manera que es posible afirmar que la *vida* se vuelve aquella materia para hacer de sí mismo otro del que se es. Para Deleuze, la lucha por la subjetividad moderna pasa por una resistencia a las dos formas actuales de sujeción,

una que consiste en individuarnos según las exigencias del poder, otra que consiste en vincular cada individuo a una identidad sabida y conocida, determinada de una vez por todas. La lucha por la subjetividad se presenta, pues, como derecho a la diferencia y derecho a la variación, a la metamorfosis (Deleuze, 2008: 139).

186

Recordemos que es también Deleuze quien muestra que asistimos a la transformación de sociedades disciplinarias en sociedades de control, con una crisis profunda respecto de los lugares de encierro: la empresa ha reemplazado a la fábrica y “opone a los individuos entre ellos y atraviesa a cada uno, dividiéndolo en sí mismo”, mientras el capitalismo del siglo XIX que era de producción, para la concentración, y de propiedad, ha mutado en un nuevo capitalismo que relega la producción al tercer mundo, es de superproducción, en la medida en que vende servicios y lo que quiere comprar son acciones. Hacemos nuestra su indagación:

¿Qué diremos, por último, de nuestros propios modos actuales, de nuestra relación consigo mismo moderna? ¿*Cuáles son nuestros pliegues*? Si es cierto que el poder ha afectado cada vez más nuestra vida cotidiana, nuestra interioridad y nuestra individualidad, si se ha hecho individualizante, si es cierto que el propio saber está cada vez más individuado, formando hermenéuticas y codificaciones del sujeto deseante ¿qué le queda a nuestra subjetividad? (Deleuze, 2008: 138).

Y más adelante:

¿Cuál es nuestra luz y cuál es nuestro lenguaje, es decir, nuestra «verdad» actual? ¿A qué poderes hay que enfrentarse, y cuáles son nuestras capacidades de resistencia, hoy que ya no podemos contentarnos con decir que las viejas luchas no son válidas? Y sobre todo, ¿no asistimos, quizá, no participamos en

la «producción de una nueva subjetividad»? ¿No encuentran las mutaciones del capitalismo un «oponente» inesperado en la lenta emergencia de un nuevo Sí mismo como núcleo de resistencia? (Deleuze, 2008: 150).

Hay en el último periodo, como hemos señalado, una fascinación de Foucault por las *tekhne tou biou*, de manera que podemos pensar que la *sustancia ética*, de nuestra relación con nosotros mismos, es la *vida*, entendida como ese *sí mismo* que es materia para una obra de arte. La vida es materia de conflictos, de luchas y de efectos tecnocientíficos, y no en vano los principales debates políticos y legislativos se relacionan a cuestiones vinculadas a la vida. Por otro lado, también en el ámbito del saber aparece como creciente preocupación el problema de la vida, especialmente en la filosofía, a través de los desarrollos de estudios sobre biopolítica y tecnociencia. Cuando decimos que nuestra sustancia ética es la vida, no hablamos solamente de la vida biológica, sino del *bios*, como existencia cualificada y moldeada por nosotros mismos, de la posibilidad de hacerse para sí mismo un “modo de vida”, una manera de vivir o *ethos*. Un *bios* que, como vimos, seduce a Foucault para pensarlo como materia para una existencia estética. Foucault deja entrever la idea de la vida como materia que resiste al poder hacia el final de *La voluntad de saber* cuando dice:

Y contra este poder, aún nuevo en el siglo XIX, las fuerzas que resisten se apoyaron en lo mismo que aquél invadía –es decir, en la vida del hombre en cuanto ser viviente-. Desde el siglo pasado, las grandes luchas que ponen en tela de juicio el sistema general de poder ya no se hacen en nombre de un retorno a los antiguos derechos (...) lo que se reivindica y sirve de objetivo es la vida, entendida como necesidades fundamentales, esencia concreta del hombre, realización de sus virtualidades, plenitud de lo posible (Foucault, 2009, 137).

También lo hace en aquellas palabras en la entrevista que le realizan Dreyfus y Rabinow citadas en el tercer apartado de este trabajo, en los que Foucault imagina pensar una ética como estética de la existencia, como estructura vigorosa y sin relación con lo jurídico. Una ética también de la inmanencia, como la caracterizara Gros en la Situación del curso de 1981-1982 a la ética de la Antigüedad Clásica estudiada por Foucault allí.

De manera que si pensamos la vida del sí mismo como *sustancia ética*, es posible pensar como *modo de sujeción*, como en los griegos, una *existencia estética*, una ética de sí pero no para un dominio de sí mismo, sino para darse la propia ley, y cuyo *télos* es una *poética de sí mismo*, poética de sí que se vuelve indispensable para resistir a un poder que codifica la vida y que tiene la potestad de reducirla a máquina. Una poética de sí que bien puede

ampliar los horizontes de la idea de superhombre nietzscheano, cuya tarea es la de crear valores nuevos, y en definitiva, crearse a sí mismo. Poética de sí mismo que, además, implica una nueva manera de concebir el sujeto, ya no sólo como individuo titular de derechos, ni circunscrito a la idea de “persona”, que prolonga los dualismos entre cuerpo y alma.

Si de lo que se trata es de resistir a los mecanismos de inscripción que codifican las identidades, no puede haber otra forma más que constituyendo lo que Nietzsche denomina una “segunda naturaleza”, es decir, un hacer de nosotros algo diferente a lo que los valores de nuestra sociedad y las instituciones hicieron de nosotros. El *trabajo ético* para ello es realizar un diagnóstico del presente, un diagnóstico de lo que somos, y que Foucault denomina como una “ontología de nosotros mismos” u “ontología del presente”. Foucault considera que “contemplar el destino del pensamiento contemporáneo a la luz de los antiguos” sirve para realizar una “ontología del presente” que colabore a determinar una ética de sí contemporánea, que sostiene como “como tarea urgente, fundamental, políticamente indispensable” (Foucault, 2001: 246). Se trata de un saber quiénes somos en este momento, para saber qué hacer de nosotros mismos. En palabras de Foucault:

hacer una historia de lo que hemos hecho y que sea al mismo tiempo un análisis de lo que somos; un análisis teórico que tenga un sentido político; me refiero a un análisis que tenga un sentido para lo que queremos aceptar, rechazar, cambiar de nosotros mismos en nuestra actualidad. Se trata, en suma, de salir a la búsqueda de otra filosofía crítica: una filosofía que no determine las condiciones y los límites de un conocimiento del objeto sino las condiciones y posibilidades indefinidas de transformación del sujeto (Foucault, 2001: 497).

Un diagnóstico del presente puede comenzar por un análisis del poder mediante sus formas de resistencia. En “El sujeto y el poder”, Foucault aborda un diagnóstico de las luchas actuales consignando que son luchas transversales, en la medida en que no están limitadas a un país. Que el objeto de estas luchas son los efectos de poder como tales. “Por ejemplo, la profesión médica no es criticada en principio por sus provechosas preocupaciones, sino porque ejerce un poder descontrolado sobre los cuerpos de las personas, su salud, su vida y su muerte” (en: Dreyfus y Rabinow, 2001: 244). Son luchas “inmediatas” en la medida en que no van detrás del “enemigo principal” (¿el capitalismo?) sino del enemigo inmediato, instancias de poder que están cerradas para ellos. No son luchas revolucionarias, sino anarquistas. Son luchas que además cuestionan el estatus del individuo (y con Espósito, podríamos decir que también cuestionan el estatus de “persona”). Respecto

de esto último Foucault afirma la paradoja de que por un lado se afirma el derecho a ser diferente como individuo, y por otro, se ataca cada cosa que separa al individuo y se lo ata a la propia identidad de forma constrictiva. De modo que no son luchas contra el “individuo”, sino contra el “gobierno de la individualización”. Otra característica es que es una lucha contra los privilegios del saber. Por último “todas las luchas giran en torno a una cuestión: ¿quiénes somos? Son un rechazo de estas abstracciones, del estado de violencia ideológico y económico que ignora que somos individuos, y también un rechazo a una investigación científica o administrativa que determina lo que es cada uno” (en: Dreyfus y Rabinow, 2001: 245). ¿Lucha en definitiva contra qué? Contra esta forma de poder que “se aplica a la inmediata vida cotidiana que categoriza al individuo, le asigna su propia individualidad, lo ata en su propia identidad, le impone una ley de verdad sobre sí que está obligado a reconocer y que otros deben reconocer en él” (ídem). De modo que pueden distinguirse tres tipos de las luchas actuales: una contra la forma de dominación (étnica, social, religiosa); otra contra las formas de explotación que separa al individuo de lo que produce; y una tercera contra lo que liga al individuo a sí mismo y lo somete a otros en esta forma (lucha contra la sujeción, contra formas de subjetividad y sumisión).

Nos hemos extendido en este *diagnóstico*, a fin de reevaluar los cuatro elementos que sugerimos para pensar el modo de subjetivación actual, y puesto que es este diagnóstico el que puede permitirnos pensar en la sustancia ética, la sujeción, el propio trabajo ético asumido aquí, y la finalidad. El cuadro quedaría del siguiente modo:

	Griegos	Estoicos ro- manos	Primeros cristianos	Modernidad	Nosotros	
Ontolo- gía	<i>Aphrodisia</i>	<i>Aphrodisia</i>	Carne, de- seo	Cuerpo	Vida (Sí mismo)	Sustan- cia ética
Deonto- logía	Elección estético-po- lítica	Reconoci- miento de sí mismos como seres univer- sales y racio- nales	Ley divina	Norma	Ética de sí: existencia estética	Sujeción
Ascéti- ca	<i>tekhne</i> sobre el cuerpo	Autodominio	Autodesci- framiento, autoexamen	Disciplina- miento	Ontología de nosotros mismos : diagnóstico de lo que somos	Trabajo ético

Teleología	Dominio de sí mismo (tomando en cuenta no sólo a uno mismo sino también a los otros)	Imperturbabilidad (dominio de sí mismo no en relación al gobierno de los otros, sino a causa de que se es un ser racional)	Inmortalidad, pureza	Normalidad, sujeto jurídico	Poética de sí	Télos
-------------------	--	--	----------------------	-----------------------------	---------------	-------

190 Mientras la sustancia ética ha sido para los griegos y estoicos las *aphrodisia*, para los cristianos la carne y para los modernos el cuerpo, a nosotros se nos presenta como indispensable trabajar sobre nuestra vida, sobre nuestro sí mismo, mediante la sujeción a la propia ley que nos demos, y no a una norma externa a nosotros, de modo semejante a los griegos, en un momento en el cual aquellos modos de sujeción de los estoicos y cristianos cayeron en descrédito, como lo son la razón y Dios (ya Nietzsche había anunciado la muerte de Dios, que supone la muerte de toda regulación trascendente a nosotros mismos). Mientras los griegos tenían como práctica de sí un dominio sobre el cuerpo y sus estados, y en los estoicos se transforma en un autodomínio, en los cristianos la práctica de sí es el autodesciframiento, y en la modernidad el disciplinamiento. Nosotros buscamos en cambio saber quiénes somos, pero no como autodesciframiento ni autoconocimiento, sino para determinar qué hacer de nosotros mismos, para ser otros de los que somos. Y ser otros de los que somos nos muestra nuestra finalidad. Mientras en los griegos y estoicos se buscaba un autodomínio, en el cristianismo la inmortalidad y pureza, y en la modernidad la normalidad en tanto posibilita ser un individuo titular de derechos, nosotros buscamos hacernos a nosotros mismos, como algo otro de lo que el poder de dominación ha hecho de nosotros.

Conclusiones

Hemos mostrado las modificaciones en el trabajo de Foucault desde *La voluntad de saber* hasta los últimos tomos de la *Historia de la sexualidad*, y con ello el paso de la biopolítica a las *tekhne tou biou*, en la cual se inscriben las prácticas de sí, que constituyen junto a las prácticas de dominación a los sujetos. La noción de *bíos* es una bisagra que posibilita pensar aquellas modificaciones introducidas, y que responden a una inquietud política de Foucault por el presente. Y esto mismo nos da que pensar que es el *bíos* aquello que puede ser la sustancia ética a partir de la cual nosotros, en nuestra actualidad, nos constituimos a nosotros mismos.

Anticipándose, Nietzsche, en su formulación de la voluntad de poder ya había señalado el agotamiento de las categorías políticas modernas, en su rol de mediación ordenadora entre poder y vida. La vida, es concebida por Nietzsche como voluntad de poder, la vida no conoce modos de ser distintos a la de una continua potenciación. Así, es una constante imposición de formas. “Algo vivo quiere, -dice Nietzsche- antes que nada, dar libre curso a su fuerza –la vida misma es voluntad de poder-: la autoconservación es tan sólo una de las consecuencias indirectas y más frecuentes de esto” (Nietzsche, 1997: 34). La vida se quiere a sí misma, quiere acrecentar sus fuerzas. En este sentido, vida y poder se relacionan constitutivamente, de tal modo que el único fin de esa dimensión constitutiva es la de expandir la vida. La moral, en el pensamiento nietzscheano, se constituye de esta manera en aquello que sirve para domesticar la vida a través de la creación de instituciones, y de esta forma la depotencian. Todas estas consideraciones nietzscheanas, inclusive aquellas que van contra la idea de “individuo” a partir de la centralidad del cuerpo como multiplicidad de fuerzas en tensión, o el método genealógico- anticipan el recorrido biopolítico de Foucault.

Quizás debiéramos señalar aquí la continuación de Foucault del proyecto nietzscheano, aquél “médico-filósofo” que Nietzsche espera que lleve su sospecha hasta su extremo límite, para decir que la filosofía no se trató nunca de la verdad, sino de la salud, del futuro, del crecimiento, del poder, de la vida...

191

POLÍTICAS DE LA VIDA Y ESTÉTICA DE LA EXISTENCIA EN MICHEL FOUCAULT

Referencias Bibliográficas

- CASTRO, E. (2004). *El vocabulario de Michel Foucault*. Bernal, Universidad Nacional de Quilmes.
- DELEUZE, G. (2008). *Foucault*. Buenos Aires, Paidós.
- DREYFUS, H. & Rabinow, P. (2001). *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- ERIBON, D. (2004). “El arte de la insumisión”. En: *El infrecuente Michel Foucault*. Buenos Aires, Letra Viva.
- ESPÓSITO, R. (2009). *Tercera persona*. Política de la vida y filosofía de lo impersonal. Buenos Aires, Amorrortu.
- FOUCAULT, M. (2010). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France 1975-1976*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- FOUCAULT, M. (2010b). “La ética del cuido de sí como práctica de la libertad”. En *Obras completas*. Buenos Aires, Paidós.
- FOUCAULT, M. (2001). *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- FOUCAULT, M. (2008). *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. Buenos Aires, Siglo XXI. 2ª edición.

- FOUCAULT, M. (2009). *Historia de la sexualidad I*. La voluntad del saber, Buenos Aires, Siglo XXI.
- NIETZSCHE, F. (1997). *Más allá del bien y del mal: preludio de una filosofía del futuro*. Buenos Aires, Alianza.
- REVEL, J. (2009). *Diccionario Foucault*. Buenos Aires, Nueva Visión.